مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 30، جانفي 2022، ص - ص: 579 – 592
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

النزعة التأويلية لأسفار التوراة في فلسفة موسى بن ميمون على ضوء كتابه "دلالة الحائرين"

The Hermeneutical Tendency of Torah According to Moses Ben Maimon Philosophy in the light of his book ”Guide for the perplexed”

د/ أسمهان بوعيشة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
asma.boutalbi@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/09 تاريخ القبول: 2021/12/23

الملخص:

يتناول هذا المقال الجهود التأويلية للفيلسوف اليهودي وعالم التناخ موسى بن ميمون، من خلال كتابه "دلالة الحائرين" الذي ألفه بغرض التوفيق بين الشريعة اليهودية والفلسفة، فرفض على إثر ذلك التفاسير الظاهرية للنص الديني اليهودي عبر تأويل فقرات الأسفار اليهودية المقدسة، وذلك بتمييزه بين مستويين في التفسير أحدهما باطني والأخر ظاهري، وقد رام من خلال قراءته الباطنية للأسفار اليهودية إبعاد تلك الصورة المادية الحسية للإله واستخراج مفاهيم تنزيهية لصفات الرب، مستعينا في ذلك بالفلسفة الأرسطية والإسلامية.

الكلمات المفتاحية: ابن ميمون؛ تأويل؛ التوراة؛ دلالة الحائرين؛ تجسيم.

Abstract:

This article discusses the interpretive efforts of the Jewish philosopher and Tanakh scholar Moses Maimonides, through his book "Guide for the Perplexed ", which he wrote in the aim of reconciling Jewish law and philosophy. He deliberately eliminated the physical and sensual image of God and extracted concepts that purify the attributes of God, by distinguishing two levels of interpretation: one mystical and the other apparent. Through his esoteric reading of the Jewish Scriptures, he deliberately banished this physical and sensual image of God and extracted purifying concepts from the attributes of God, using Aristotelian and Islamic philosophy.

Key words: Moussa ibn Maimoun; interpretation; torah; analogy; physicalization.

مقدمة:

لطالما كان التأويل في القرون الوسطى فضاء رحب للتوفيق بين اللاهوت اليهودي والفلسفة اليونانية، عبر تأويل الأسفار التوراتية بالاستعانة بالفلسفة دون التخلي عن الهوية الثقافية والدينية للشعب العبري؛ فالكتب السماوية موجهة بتعاليمها إلى جميع الناس العامة منهم والخاصة، ولهذا فهي تستخدم الأمثلة والصور والرموز لإيصال المعنى للمُتلقي، مما أوجد اختلافا في فهم هذه النصوص بين من يأخذ بالظاهر وهم العامة، ومن يأخذ بالباطن وجوهر معانيه وهم الخاصة، فكان التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص.

وبالنظر إلى مضامين الكتاب المقدس العبري واحتواءه آيات عديدة يشوبها الغموض والصور التجسيمية والتشبيهية للذات العلية، وهوما لا يتقاطع مع أسس ديانة توحيدية تنأى عن نعت الله بكل ما لا يليق بمقامه، فكان موسى بن ميمون من أوائل علماء اليهود الذين وقفوا ضد القراءة الظاهرية للنص الديني

اليهودي في كتابه الذائع الصيت "دلالة الحائرين"، حيث يؤكد في مقدمة هذا الكتاب على ضرورة شرح وتأويل النصوص المجازية للأسفار المقدسة الشديدة الغموض واللُبس لفهم معانيها الحقيقية.

ورغم براعة وتميز الحس التأويلي لموسى بن ميمون، فإنه لم يسلم من رفض بعض علماء اليهود لهذه النزعة، وذلك لاعتبارات عدة منها: أنها تخالف الموروث الديني اليهودي خاصة الفكر التلمودي، كما أنه رام من خلال تفسيراته التأويلية للنصوص المقدسة أن تتوافق مع العقل والفلسفة الأرسطية السائدة في عصره وهو ما كانت ترفضه المدرسة الحبرية اليهودية، أو لأن ابن ميمون يلجأ من خلال نزعته التأويلية للتوراة والكتب المقدسة اليهودية عموما إلى مداراة التناقض النصي لهذه الأسفار حسب ما رآه بعض فلاسفة اليهود من أمثال Spinoza.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنه يلج مبادئ التأويل في النص الديني اليهودي، على يد أحد أهم علماء اليهود في القرون الوسطى وفي المحيط العربي الإسلامي وبتأثير منه.

فماهي المؤثرات الفلسفية الخارجية التي أسهمت في بِنية الفكر الفلسفي الميموني؟ وما أسباب لجوء ابن ميمون لتأويل أسفار التوراة؟ وما هي القواعد التي حددها لضبط التأويل وتحديد مجاله؟ وكيف وظف ابن ميمون الفلسفة التأويلية على أسفار التوراة؟

وانطلاقا من هذه التساؤلات كان البناء الهيكلي لهذه الورقة وفق الخطة التالية:

المطلب الأول: أسفار التوراة العبرية.

المطلب الثاني: ابن ميمون ومنهجه التأويلي للنص الديني اليهودي.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لتأويلات ابن ميمون للتوراة.

دون شك هناك دراسات سابقة كانت بمثابة أرضية تمهيدية لتوليد هذه الورقة، ومن أهمها : ابن رشد وابن ميمون مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة لجمال الدين بن عبد الجليل، وبين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط لمحمد يوسف موسى، وهي دراسات وافية وقيّمة أمدت هذا المقال بأهم مادته .غير أن هذه الدراسة حاولت أن تُبرز أسباب لجوء ابن ميمون لتأويل النص الديني اليهودي، وكذا دور الفلسفة الأرسطية والإسلامية في نشأة الهرمونيطيقا اليهودية في القرون الوسطى،وفي الأخير أثر هذه النزعة التأويلية على أهم أسفار التناخ وأقصد بذلك أسفار التوراة، وذلك من خلال بعض النماذج التطبيقية على بعض فقرات التوراة.

المطلب الأول: أسفار التوراة العبرية.

الفرع الأول: الكتاب المقدس اليهودي (תנ״ך)

شاع استخدام مصطلح التناخ العبري תנ״ך للدلالة على الكتاب المقدس اليهودي، وهذا المصطلح الذي درُج استعماله في الطبعات الحديثة، هو جمع للحروف الأولى من الأقسام الثلاث للكتاب المقدس العبري: תּוֹרָה - נביאים - כתובים Torah, Neviim, Ketuvim، و ظَهُر هذا الاختصار منذ القرون الوسطى، بالإضافة إلى أسماء أخرى منها المقرا[1].

ينقسم التناخ إلى ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: תּוֹרָה التوراة أو الشريعة ومعناها التعاليم، ويحوي خمسة أسفار لذلك تسمى في العبرية بالخُماش Humash، وتنسب التقاليد اليهودية كتابتها لموسى عليه السلام.

القسم الثاني: נביאים كتب الأنبياء (نبييم) وعددها ثمانية أسفار .

القسم الثالث: כתובים الكتب (كتوبيم) وتدعى أيضا الكتابات المقدسة، ويغلب عليها الطابع التاريخي

والشعري، وهي أحد عشرة كتابا[2].

ومحل الدراسة حسب ما يظهر من عنوانها هي أسفار التوراة أي القسم الأول من التناخ، وهو ما يفرض ضرورة التعريف بها وبمحتوياتها بشكل مقتضب.

الفرع الثاني: تعريف التوراة

تسمى الأسفار الخمسة الأولى من التناخ التوراة، والتوراة كلمة عبرية معناها الشريعة والتعليم، ويُطلق عليها أيضا "أسفار موسى عليه السلام الخمسة" [3].

وتغطي الأسفار الخمسة مسافة زمانية من التكوين أي الخليقة حتى موت موسى عليه السلام، وهي: سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، وأخيرا سفر التثنية [4].

أولا: سفر التكوين בראשית

إن أول عبارة في النص العبري للآية 1/1 هي בראשית بريشيت Breshith أي في البدء ومنه استمد الاسم العبري للكتاب[5].

وفي التلمود أطلق على السفر "سفر خلق العالم"، أما تسميته بسفر "التكوين" في الترجمة السبعينية فيعود إلى الإشارات والمحاور التي يبتدأ بها السفر في كلامه عن بداية الخلق[6]. ويقسم سفر التكوين تبعا للتقسيم المتداول في الترجمة اللاتينية إلى خمسين إصحاحا و1534 أية[7].

ثانيا: سفر الخروج שְׁמוֹת

دُعي السفر في الأصل العبري **שְׁמוֹת** "شموت" أي "وهذه أسماء" وهي الجملة الأولى من الإصحاح الأول، وفي الترجمة السبعينية سُمي سفر "الخروج"، وذلك للموضوع الرئيسي الذي يتناوله السفر وهو خروج بنو إسرائيل من أرض مصر باتجاه فلسطين[8].

وتبعا للتقليد المسيحي وانطلاقا من الترجمة اللاتينية La Vulgate يقسم هذا السفر إلى 40 إصحاحا و1209 آية[9].

ويتحدث هذا السفر عن قصة شعب إسرائيل من موت يوسف عليه السلام إلى بناء خيمة الشهادة في السنة الثانية من الخروج[10]، غير أن هذا السفر ينتقل مباشرة من موت يوسف عليه السلام إلى استعباد بني إسرائيل إلى ولادة موسى عليه السلام، ويصمت النص صمتا مطبقا عن حياة الأسباط الاثني عشر في مصر بين هذين الحدثين [11]،و رغم أن سفر التكوين هو أول كتاب في التوراة، إلا أن سفر الخروج هو من يحدد معالم الديانة اليهودية وأصولها و نشأتها[12].

ثالثا: سفر اللاويين ויקרא

يُعَنْون في الأصل العبري **"ויקרא وايقرا"**، وهي أول كلمات السفر في النص العبري وتعني "ونادى"، واستمد كتاب اللاويين اسمه من الترجمة السبعينية، وتبعتها في ذلك ترجمات أخرى لاتينية وإنجليزية وعربية[13]، ودُعي في التلمود البابلي شريعة الكهنة، وهو في النسخة العبرانية السفر الثالث من التوراة[14]، ويطلق عليه اليهود أيضا سفر الأحبار، و سمي بهذا الاسم نسبة إلى لاوي أحد أبناء يعقوب، لذلك فإن البعض يسميه توراة كوهنيم أي شريعة الكهنة، ويتكون هذا السفر من 27 إصحاح و859 آية[15].

رابعا: سفر العدد במדבר

أُخذت هذه التسمية من الترجمة السبعينية، وذلك للأرقام والأعداد الكثيرة الواردة بالسفر[16]، وهو ترجمة لعنوانه في السبعينية باللغة اليونانية (أوِثْمُوي)، أما عنوانه في العبرية فهو الكلمة الخامسة في 1/1 (بِمدْبَر **במדבר** أي في البرية)[17]، وقد أضاف إليه اليهود فيما بعد عبارة "في البرية "لأن العنوان يبدأ هكذا

كما هو عند اللاويين "وكلم الرب موسى" فأضافوا هنا "في البرية Bemidhbar " تمييزا له عن سفر اللاويين[18]. وهو بجملته مختص بالأربعين سنة التي قضتها أسباط إسرائيل الاثني عشر في البرية في تجوالهم بين جبل سيناء وعربات مؤاب[19].

ويتكون سفر العدد من 36 إصحاح و1288 أية، ولا نجد في الترجمة اليونانية إلا 1286 آية[20].

خامسا: سفر التثنية דברים

هناك عدة أسماء أطلقها اليهود على السفر الخامس من أسفار التوراة، أشهرها éllehohaddebarim وهي كلمات عبرية معناها "هذه هي الكلمات"[21].

أما تسميته بسفر "التثنية" فإنه مأخوذ من الترجمة السبعينية "تثنية الاشتراع" (تثنية 18/17)، وذلك لأنه تضمن موادا تعيد وتردد ما ورد في سفر الخروج وأجواء من سفر اللاويين والعدد الخاصة بالأحكام والمبادئ والشرائع[22].

وبحسب العقيدة التقليدية يعتبر موسى ﷺ كاتب كل الأسفار الخمسة عدا سجل وفاته في سفر التثنية 34[23]، على أنه تجدر الإشارة إلى أن أغلب الدراسات النقدية الأخيرة لأسفار التوراة تُرجع تاريخ كتابته إلى وقت متأخر عن بقية أسفار التوراة، حيث تربطه بعض الدراسات بالعصر الفارسي، وتؤخره دراسات أخرى إلى العصر الهيليني' أي ما بين القرن التاسع والسادس ما قبل الميلاد [24].

المطلب الثاني: ابن ميمون و منهجه التأويلي للنص الديني اليهودي

الفرع الاول: سيرة موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين

ولد (موسى بن ميمون) في قرطبة خلال (1135 أو 1138م- 1204)، وهو طبيب وفيلسوف ومن أكبر اللاهوتيين والمصنفين في عصره، من أهم كتبه" دلالة الحائرين" و"تثنية التوراة" و"كتاب المعرفة"، واسمه العربي أبو عمران موسى بن عبد الله[25]، وفي اللغة العبرية (موشيه بن ميمون)، وفي صيغته اللاتينية (Maïmonide)، وتم اختصار اسمه في العبرية ب "رامبام" أي (الربي موسى بن ميمون)، وعرف أيضا باسم المعلم و النسر العظيم، وبدأ دراسته بعلم التنجيم والفلك، كما درس مع تلاميذ الفيلسوف "ابن باجه" (1080-1138م)، وخلال هذه الفترة كتب ابن ميمون عدة كتب كان من بينها "مقالة في صناعة المنطق"، ووضع بن ميمون أعماله خلال القرن الثاني عشر أي في ذروة ازدهار الفكر الأندلسي الأرسطي، كما كان على دراية بأعمال ابن رشد (1126-1198 م) إذ لاحظ الباحثون أوجه تشابه كثيرة بينه وبين ابن رشد [26]،وبعد سيطرة الموحدين على الأندلس اضطر للفرار من بلده ليستقر به المقام في مصر بمدينة الفسطاط، وقد عمل في الجزء الأخير من حياته طبيبا في بلاط السلطان صلاح الدين الأيوبي (1138-1193م). ومعظم كتاباته ورسائله عن الموضوعات الشرعية واللاهوتية إلى المجتمعات اليهودية التي بعثت إليه طلبا للنصيحة، كتبت في الأصل باللغة العربية وترجمت إلى اللغة العبرية[27]. وقيل إن ابن ميمون أسلم في المغرب وحفظ القرآن ثم ارتد عنه[28]، كما قيل أنه أُرغم على الإسلام ككثير من اليهود بعد حكم الموحدين وانتشار موجة الاضطهاد الديني آنذاك، ولا يزال هذا الزعم محل خلاف وتجاذب بين مؤرخي سيرة ابن ميمون .وحينما فر إلى مصر عاد ابن ميمون إلى دين أجداده وهذا بعد ما وجده لدى الأيوبيين من حرية وتسامح ديني [29].

ويُعد كتاب "دلالة الحائرين" أهم تصنيفات موسى بن ميمون،حيث كتبه بالعبرية وبأحرف عربية كعادة معظم يهود الأندلس، ترجمه الباحث Moreh Neboukim إلى دلالة الحائرين، ودليل الحائرين، ودليل الحيارى ومرشد الحائرين في مقابل الترجمة الإنجليزية : The Guide of the Perplexed،[30]وقد ألّفه

ما بين 1186 و 1190م مُخاطبا به تلميذه "يوسف بن عقنين" (1150- 1220م)، واعتمد في مصادره على الكتب العربية و العبرية، وقد تَرجم "صموئيل بن طبون" (1150؟-1230 أو 1232) الكتاب إلى اللغة العبرية في حياة موسى بن ميمون و قد طلب منه أن يراجع الترجمة، فأرسلها له من الأندلس إلى مصر(31).

الفرع الثاني: أثر الفلسفة اليونانية والإسلامية على فكر ابن ميمون

شملت مؤلفات ابن ميمون مجالات الشريعة، الطب والفلسفة، وكان يعتقد أن الفلسفة قبل أرسطو لا تستحق أن تسمى فلسفة كاملة، ويتضمن تفسيره للمشنا إشارات كثيرة لشواهد ونصوص أرسطية يمكن اقتفاء أثرها لدى مؤلفين عرب، وعندما كتب عمله الفلسفي الرئيسي "دلالة الحائرين" أظهر فيه معرفة وثيقة بأرسطو وذلك من خلال إشاراته المتكررة له، مما يوضح أنه قرأ على الأقل بعض أعمال أرسطو، إلا أنه اعتمد في المقام الأول على الملخصات العربية لفلسفة أرسطو(32).

وبالغوص في عمق فلسفة ابن ميمون نجد أن هناك نمطين فلسفيين مختلفين في فكر وفلسفة هذا الرجل، فمن جهة نجد أن التوجه العام للمدرسة الميمونية هو فكر وفلسفة أرسطية وهو ما يظهر من خلال مُؤلفه "دلالة الحائرين"، حيث يُعبر هذا العمل عن عمق الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى ذات المسحة الأرسطية، رغم أن هذه الأخيرة تقول بقدم العالم وأزليته وهو ما يتعارض مع العقيدة اليهودية وعقيدة ابن ميمون، غير أنه يحاول إخفاء هذا البعد الفلسفي في كتابه "مشناه توراة"، إذ يُعد هذا العمل كتاب أرثوذكسي محافظ يتوجه به إلى عامة اليهود ورجال الدين، لذلك يعمد إلى عدم مخالفة المعتقدات الأساسية للديانة اليهودية(33).

ورغم افتتان ابن ميمون بفلسفة أرسطو فقد أظهرت مُصنفاته مدى تأثره بالفلسفة الإسلامية وتشُرب مبادئها،وهو على العموم لا يبتعد عن فلاسفة اليهود آنذاك، إذ يسود الرأي لدى مؤرخي الفلسفة أن التفكير الفلسفي والكلامي لدى الفرق والمدارس اليهودية في السياق العربي الإسلامي في العصور الوسطى متأثر بالفلسفة العربية الإسلامية، بل ويعد جزء منها وأهم تمظهراتها وذلك منذ أواسط القرن الثامن الميلادي وما تلاه من القرون خاصة بعد ازدهار حركة الترجمة والتأليف، فقد كانت اللغة العربية آنذاك لغة جميع الفنون والعلوم، ولغة معظم العلماء من مختلف الديانات من مسلمين ومسيحيين ويهود(34).

وعند التطرق إلى علاقة ابن ميمون بالفلاسفة المسلمين، نجد أنه اهتم بأعمال الفارابي (872-950م)، ابن باجة (1080-1138م)، ابن سينا (980- 1037م) وابن رشد (1126-1198 م)،غير أنه كثيرا ما أشار إلى الفارابي، بل وكان ينظر له بوصفه "أرسطو الثاني" لكثرة مقالاته وشروحه على أعمال أرسطو، وعلى العموم كان للفارابي تأثير بالغ على الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، كما استعرض ابن ميمون في تفسيره للمشنا وكتاب دلالة الحائرين مواقف علم الكلام الإسلامي خاصة مدرسة المعتزلة والأشاعرة وأعرب عن رفضه ونقده لهما(35).

أما في محاولة ابن ميمون التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة فقد كان مدار اعتماده كتب "ابن رشد"، وأهمها "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، فكان هذا الهدف أهم أسباب تأليف كتابه "دلالة الحائرين" حيث قام فيه بتحديد الأركان الثلاث عشرة للديانة اليهودية، فكان مرجعا للفكر اليهودي، ثم أمسى هذا المجموع ابتداء من القرن السادس الهجري مدونة الفكر اليهودي، حتى كان المسلمون أنفسهم يرجعون إليه للتعرف على القانون الموسوي(36).

فيتضح جليا مما سبق أن ابن ميمون تأثر بالفلسفة اليونانية من خلال تشربه لفلسفة أرسطو، الذي كثيرا ما اعتمدها في منحاه الفلسفي عند التدليل على صحة الديانة اليهودية، إلى جانب ذلك كان لعلم الكلام

والفلسفة الإسلامية دورهما في إعادة صياغة الفكر اليهودي في القرون الوسطى عموما وفلسفة موسى بن ميمون خصوصا، غير أن تأثره بالفارابي كان ظاهرا باعتباره شارحا للفلسفة الأرسطية، مما يظهر أنه دلّل له العقبات في فهم واستيعاب فلسفة أرسطو، كما تأثر بابن رشد في مسألة التوفيق بين الفلسفة والديانة اليهودية على غرار ما قام به ابن رشد من محاولة التوفيق بين الفلسفة والإسلام.

الفرع الثالث: أسباب لجوء ابن ميمون لتأويل النص الديني

تأثر "موسى بن ميمون" بفلاسفة الإسلام وبالمحيط الإسلامي على العموم مما أبعده عن القول بالتجسيم، ودفعه للسعي في ترويج مفهوم وعقيدة التنزيه للذات الإلهية، لذلك نجده في مُستهل كتابه "دلالة الحائرين" يجادل من يصفون الله بأوصاف مادية[37].

كما يكشف ابن ميمون عن أهم غرض لتأليف كتابه "دلالة الحائرين"، ويتمثل في تأويل الكثير من الفقرات التوراتية كوسيلة لتجنب الارتباك الذي تثيره بعض الفقرات الغامضة في التوراة، ويرى أن تفهم المعنى الحقيقي لبعض القصص التوراتية يضمن التحرر من الحيرة، ولذلك نجده يميز بين مستويين من التفسير أحدهما باطني والآخر ظاهري، كما اهتم في الجزء الأول من كتابه دلالة الحائرين بمسائل مرتبطة بالفهم الفلسفي للرب، فيقدم في فصول هذا الجزء تفاسير فلسفية لبعض المصطلحات الواردة في النصوص اليهودية المقدسة التي تنسب للرب صفات حسية، ثم يقدم عرضا عاما لألوهية الرب وكيفية فهم صفات الرب[38].

وعلى ذلك فأهم غرض لابن ميمون من تأليف كتابه هو تأويل النصوص التوراتية الغامضة خاصة تلك الفقرات التي تحوي مضامين تجسيمية للذات العلية، وعن ذلك يقول: "وتضمنت هذه المقالة غرضا ثانيا وهو تبيين أمثال خفية جدا جاءت في كتب الأنبياء ولم يصرح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها لا باطن فيها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضا حيرة شديدة، فإذا بينا له ذلك المثل أو نبهناه على كونه مثلا، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة"[39].

ويؤكد ابن ميمون حرصه وانشغاله بتأويل نصوص الأسفار اليهودية حتى لا يقع المؤمن بها في مغبة التجسيم والتشبيه لله تعالى، وأن باعثه من كل هذه العمليات التأويلية هي تنزيه الذات الإلهية، فيقول: "... كل ما يوجب جسمانية نلزم ضرورة نفيه عنه، وكذلك كل انفعال يُنفى عنه لأن الانفعالات كلها تُوجب التغيير، وأن الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل بلا شك، فلو كان تعالى ينفعل بوجه من وجوه الانفعال، لكان غيره الفاعل فيه، والمغير له، وكذلك يلزم عنه كل عدم، وأن لا يكون كمال ما معدوما منه تارة، وموجودا أخرى، لأنه إن فرض ذلك كان كمالا بالقوة، وكل قوة يقارنها عدم ضرورة، وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من مُخرج غيره، موجود بالفعل يُخرجه،...ومما يلزم أن ينفي عنه أيضا الشبه بأي شيء من الموجودات وهذا أمر قد شعر به كل أحد ..."[40].

وقد وضع ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين تحت مجهر التأويل صفات الألوهية وأقوال الملائكة وظهور الإله للشعب ومختاريه ورؤى الأنبياء والمعجزات، فلم يترك نصا تجسيديا دون أن يؤوله[41]، حيث نفى الجسمانية وأثبت الوحدانية باستخدام التأويل في الكثير من فقرات التناخ من أمثلة ذلك خلق الإنسان على صورة الله (سفر التكوين 26/1)، ورؤية موسىعليه السلام وشيوخ إسرائيل الله وأكلهم الطعام معه (سفر الخروج 10/24-11)، ورؤية موسىعليه السلام لقفا الله (سفر الخروج 23/33)، وقد تتبع ابن ميمون في ذلك "أنقولس المتهود"[42]، حيث كان هذا الأخير أينما وجد تجسيم لله تعالى موصوف به في التوراة يَتَأَوله بحسب معناه[43].

ونبه ابن ميمون إلى ضرورة عدم اطلاع العامة والدهماء على علم التأويل كونه علم إلهي إلى جانب علم الطبيعة، ونظرا لما تحمله قصة الخليقة خاصة من غموض فلا يجب أن يُبحث عنها بينهم، وأن هذا الأمر ليس من المنهي عنه عند أهل الشريعة فحسب، بل وعند فلاسفة وعلماء الملل على قديم الدهر كأفلاطون، حيث كانوا يخفون الكلام عن بداية الخلق، فإن كان هؤلاء الفلاسفة الذين لا مفسدة عليهم في التبين كانوا يستعيرون الأسماء ويأخذون الشبه في التعليم، فأهل الشريعة أولى بعدم التصريح لخفايا وبواطن النصوص الدينية للجمهور، حتى لا يُتخيل لهم حقيقة الأمر خلاف الأمر المراد به[44].

مما سلف يتبين أن هدف ابن ميمون من التأويل هو تنزيه الله عن التجسيم والتشبيه، ولذلك نجده يعمل جاهدا على تأَوُّل كل النصوص الكتابية التي يُوهم ظاهرها القول بالتجسيم والصفات الحسية في حق الله تعالى، وذلك عبر قوله بوجود نمطين من التفسير أحدهما ظاهري وهو ما يعيه العامة والدهماء من الناس ويوقعهم في التجسيم والتشبيه، في حين مجال فهم بواطن النصوص موكول لعلماء الشريعة والدين من أمثال ابن ميمون وغيره.

الفرع الرابع: الضوابط التأويلية للتوراة عند موسى بن ميمون

تُقدم أعمال ابن ميمون الفلسفية شهادة حية على مساعيه الدؤوبة في التوفيق بين المعتقدات اليهودية التقليدية وبين مناهج ومحتويات الفكر الفلسفي الذي يتناقض مع الرؤى الواردة في التوراة، كما قام بإرساء مبادئ الإيمان التي تعد تلخيصا للعقائد في اليهودية، وأكد في هذه المبادئ على وحدانية الرب وأنه غير مادي وغير حسي، وقدم لليهود نهجا لإعادة تفسير الفقرات التوراتية والمصطلحات المخالفة لهذين المبدأين[45].

وقد رأى ابن ميمون أن وجوب التأويل لفهم المجازات وما ترمي إليه من معان، هو السبيل لفهم مُراد النص الديني اليهودي بهدف فهم ما قاله الأنبياء، ولكن لم يترك ابن ميمون مجال التأويل مفتوح دون قيد أو ضبط ولذلك نجده يضع ضوابط ومعايير يُلزم بها كل من رام تفسير النص الديني اليهودي وهي كما حددها:

1- يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي.
2- أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص بظاهره.
3- أن نصير إلى التأويل إذا كانت النصوص حرفيا تؤدي إلى التجسيم أو كل ما يتصل بفئات المخلوقين الذي يستحيل عقلا أن تنسب إليه.
4- أن يُصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يُؤخذ من ظاهر النص، ولهذا تُركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع إمكان تأويلها، لأنه لم يقم الدليل القاطع على قدمه حتى مع أرسطو.
5- ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة، ولهذا كان السبب الثاني من عدم تأويل النصوص التي تشهد بظاهرها لحدوث العالم: أن القول بقدمه يستأصل الدين من أساسه.
6- ألا يُذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه ويترك الباقي لمن كان مستعدا له[46].

على أن ضوابطه تلك لم تُصَغ بمنأى عن الأثر الفلسفي اليوناني والإسلامي؛ مما أدى فيما بعد إلى مواقف متباينة من فلسفته على العموم وتأويلاته على الخصوص ما بين مؤيد ومعارض لنسقه الفلسفي.

وهكذا صار ابن ميمون من خلال أعماله ومؤلفاته مركز استقطاب بالسلب أو الإيجاب لكل من جاء بعده، ونال كتابه "دلالة الحائرين" لقرون عدة لدى المشتغلين بالفلسفة من اليهود مكانة توازي تلك التي كانت للتلمود، حيث أن أثره في الفكر الثقافي والديني اليهودي كان كبيرا بحيث أنه لا يمكن لمن جاء بعده أن يهمل ما طرحه من إشكالات[47].

فكان من أبرز المعارضين لتأويلات ابن ميمون الحبر" سليمان بن إبراهيم" وهو أحد علماء اليهود المحافظين إلى جانب بعض معاونيه، حيث اتصلوا برؤساء الدين من يهود فرنسا، وأظهروا السخط على كل من يدرس كتاب "دلالة الحائرين"، ولكل من يؤول التوراة والتلمود على النحلة الفلسفية، في حين آزر بعض أنصار فلسفة ابن ميمون في جنوب فرنسا والأندلس أفكاره، ومن هؤلاء "موسى السرجوسي" و"صموئيل سابورته" و"داود قمحي"[(48)].

أما في العصر الحديث فكان الفيلسوف اليهودي الهولندي Spinoza أشد من انتقد موسى بن ميمون، وذلك بقوله أن نص التوراة حمّال أوجه، بل إنه يحمل معاني متناقضة ولا يصح أن نختار واحدا منها ونفضله على المعاني الأخرى، إلا إذا كان متفقا مع العقل وغير متناقض معه، وإذا وجدنا أن المعنى الحرفي واضح، ولكنه لا يتفق مع العقل ففي هذه الحالة يجب أن يكون التفسير مجازيا[(49)]، ويضيف Spinoza أنه لو قام لدى ابن ميمون البرهان على قدم العالم لما تردد في تفسير وتأويل التوراة تعسفا بحيث تبدو هذه العقيدة وكأنها صادرة منه، وفضلا عن ذلك فلو كانت طريقة ابن ميمون صحيحة، لكان على العامة الذين هم في أغلب الأحيان جاهلون بالبراهين أو عاجزون عن الاطلاع بها، ألا يسلموا بشيء يتعلق بالتوراة وسائر الأسفار إلا معتمدين على شهادة المتفلسفين وعلماء الشريعة، وعليهم أيضا أن يفترضوا أن علماء الشريعة والفلاسفة معصومون من الخطأ في تفسيرهم للكتاب المقدس اليهودي، وهو ما يعني سيطرة الكهنوت على الدين وأسفاره المقدسة[(50)].

ضف إلى ذلك فإن ابن ميمون حينما يفترض أنه يحق للخاصة من الفلاسفة وعلماء الدين تفسير الكتاب وتأويله طبقا لآرائهم المسبقة، عبر رفض المعنى الحرفي واستبداله بمعاني أخرى، حتى لو كان هذا المعنى الحرفي أوضح المعاني وأقربها إلى الذهن، ومثل هذه الرُخصة تبدو متطرفة ومتهورة، في حين من السهولة واليُسر الوصول إلى المعنى بفهم النص من خلال السياق وحده دون الحاجة لتأويلات ابن ميمون، مما يعني أن منهج ابن ميمون في التأويل لا فائدة منه على الإطلاق، فضلا عن أنه سيقضي تماما على الثقة في فهم المعنى الحقيقي للنص التوراتي[(51)].

وهكذا نجد أن ابن ميمون ورغم جهوده في تأويل النص اليهودي حتى لا يقع في نفس المتلقي شبهة التجسيم والتجسيد في حق الذات الإلهية لم يسلم من الرفض والنقد داخل الدائرة اليهودية، ورغم تبني شريحة كبرى من يهود القرون الوسطى لنهجه التأويلي، إلا أن عدد لا يُستهان به في الفكر اليهودي أظهر العداء والرفض لهذه النزعة، ولعل أبرزهم الفيلسوف اسبينوزا الذي يعتبر من أوائل نُقَّاد التناخ العبري وأعظمهم حيث رأى في تأويلات ابن ميون مطية لإخفاء التناقض الظاهر في الأسفار المقدسة وتعارضها مع العقل.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لتأويلات ابن ميمون للتوراة

تعددت تأويلات ابن ميمون للتناخ اليهودي وشملت أغلب أسفاره، إلا أن عنوان المقال يفرض التقيد بنماذج تطبيقية لبعض وأهم فقرات أسفار التوراة وهي كالتالي:

النموذج الأول: جاء في سفر التكوين الإصحاح الأول الفقرات 26 -27 الذي يتحدث عن بداية الخليقة وكيفية خلق الأرض والسماء والإنسان والكائنات جميعا: "وَقَالَ اللهُ: «**نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا** كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ». فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. **عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ**. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ".

يبين ابن ميمون ما وقع فيه العامة والدهماء من تصوير الله على شكل البشر وتعريضه للجسمانية، فيقول: "قد ظن الناس أن الصورة في اللسان العبراني يدل على شكل الشيء وتخطيطه فأدى ذلك إلى

التجسيم المحض ...وظنوا أن الله على صورة إنسان أعني شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا الاعتقاد كذّبوا النص بل يعدمون الإله، إن لم يكن جسما ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط، لكنه أكبر وأبهى بزعمهم، ومادته أيضا ليست بدم ولحم، هذه غاية ما رأوا أنه يكون تنزيها في حق الله"[52]. فحسب ابن ميمون فحتى وإن سعى العامة وبسطاء الفهم إلى قبول النص على ظاهره، مع تنزيه الله عن التشبيه عبر الإقرار بأن لله صورة شبيهة بصورة البشر وإن كانت أعظم وأبهى، فإن هذا لم يُنزههم عن الوقوع في التشبيه.

ثم يؤول ابن ميمون كلمة الصورة الواردة في آية سفر التكوين، فهي عند جمهور علماء اليهود على شكل الشيء وتخطيط اسمها في اللسان العبري صفة، والمراد بها حسن الهيئة وجميل المنظر، وهذه اسمية لم تقع على الإله تعالى الله وحاشاه[53]. فيقول: "أما الصورة فهو يقع على الصورة الطبيعية أعني على المعنى الذي به تجوهر الشيء وصار ما هو وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود، الذي ذلك المعنى في الإنسان هو الذي عنه يكون الإدراك الإنساني، ومن أجل هذا الإدراك العقلي قيل فيه **عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ** ...وكذلك أقول إن العلة في تسمية الأصنام صورا كون المطلوب منها معناها المظنون به لا شكلها وتخطيطها ... ويكون المراد به في قوله **نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا** الصورة النوعية الذي هو الإدراك العقلي لا الشكل والتخطيط"[54].

فمُراد ابن ميمون من تأويل الصورة بالمعنى المظنون بالإنسان أنه ذلك الكائن المُدرك عقليا بأنه إنسان، أي أن الإنسان شبيه الله في المعنى من حيث الرفعة والجلالة وليس شبيه الله من حيث الشكل والتخطيط.

النموذج الثاني: جاء في التوراة: "**فَنَزَلَ الرَّبُّ** لِيَنْظُرَ الْمَدِينَةَ وَالْبُرْجَ اللَّذَيْنِ كَانَ بَنُو آدَمَ يَبْنُونَهُمَا. وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَ ذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لِجَمِيعِهِمْ، وَهذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ. **هَلُمَّ نَنْزِلْ** وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ حَتَّى لاَ يَسْمَعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْضٍ» (سفر التكوين 5/11-7).

فيرى ابن ميمون أن النزول والصعود اسمان موضوعان في اللغة العبرانية للهبوط و الطلوع، فإذا انتقل الجسم من موضع ما إلى موضع أسفل منه قيل نزل، وإذا انتقل من موضع ما إلى موضع أعلى من ذلك الموضع قيل صعد، ثم استعير هذان الاسمان للجلالة والعظمة حتى إذا انحطت منزلة الشخص قيل نزل، وإذا علت منزلته في الجلالة قيل صعد، ولما كان البشر في أسفل السافلين بالموضع و بمرتبة الوجود بالإضافة، وكان هو في أعلى عليين على حقيقة وجود وجلالة وعظمة، لا علو مكان، وشاء تعالى إيصال علم منه وإفاضة وحي على بعض عباده فعبر بنزول الوحي على النبي أو بحلول سكينة في موضع بالنزول،وعبر بارتفاع تلك حالة النبوة عن الشخص أو إزالة السكينة من الموضع بالرفع، فكل نزلة ورفعة تجدها منسوبة للباري تعالى، إنما المراد بها هذا المعنى، وهناك أمثلة كثيرة في التوراة تؤكد هذا المعنى منها: "فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الْكَلاَمِ مَعَهُ **صَعِدَ اللهُ** عَنْ إِبْرَاهِيمَ" (سفر التكوين 22/17)، و "ثُمَّ **صَعِدَ اللهُ** عَنْهُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي فِيهِ تَكَلَّمَ مَعَهُ" سفر التكوين 13/35،و "**فَأَنْزِلَ أَنَا**-أي الله- وَأَتَكَلَّمَ مَعَكَ هُنَاكَ" (سفر العدد 14/11)، و"لأَنَّهُ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ **يَنْزِلُ الرَّبُّ** أَمَامَ عُيُونِ جَمِيعِ الشَّعْبِ عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ" (سفر الخروج 11/19)، و"**وَنَزَلَ الرَّبُّ** عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ"(سفر الخروج 20/19) [55].

وهناك معنى أخر للصعود مثال ذلك ما جاء في التوراة " وَأَمَّا مُوسَى **فَصَعِدَ إِلَى اللهِ**" (سفر الخروج 3/19)، فهو بالإضافة إلى كون موسى صعد على رأس الجبل المخلوق لا أن الله تعالى له مكان يطلع إليه أو ينزل منه، وهناك دلالة أخرى للنزول مثال ذلك إذا نزلت آفة بأمة أو إقليم بحسب مشيئته القديمة، وتفقد

الله أعمالهم ثم أنزل بهم بعد ذلك العقاب، فإنه يُكنى عن هذا المعنى أيضا بالنزول، لكون الإنسان أقل من أن تُفتقد أعماله و يعاقب عليها لولا المشيئة، وهو ما يتوافق مع الفقرات أعلاه: **"فَنَزَلَ الرَّبُّ لِيَنْظُرَ ... هَلُمَّ نَنْزِلْ** وَنُبَلْبِلْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ..."(سفر التكوين 5/11-7)، والمعنى كله إلحاق الرب العقاب بأهل الأرض[56].

فالله تعالى يستخدم النزول ليس انتقال من مكان إلى أخر بل هو نزول وحي أو عقاب أو غيره وذلك حسب سياق الفقرة التوراتية، وكذلك حينما يستخدم كلمة الصعود والانتقال فهي تعبر عن عظمة الله وجلالة قدراته لا على خضوع الذات الإلهية لقوانين الكون من حيز وزمان وحركة وما إلى ذلك.

النموذج الثالث: يُستخدم الفعل ملأ في العبرية في عدة استعمالات منها ما يُفيد جسم يحل في جسم فيملأه، ومنها ما يعني الكمال في الفضيلة والغاية فيها، وشاهد ذلك ما ورد في التوراة: "فَلَمْ يَقْدِرْ مُوسَى أَنْ يَدْخُلَ خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ، لأَنَّ السَّحَابَةَ حَلَّتْ عَلَيْهَا **وَبَهَاءُ الرَّبِّ مَلأَ الْمَسْكَنَ"** (سفر الخروج 35/40) [57]. فكل لفظة ملآن تجدها منسوبة لله تعالى فهي من هذا المعنى لا أن ثم جسما يملأ مكانا، إلا أن يُجعل مجد الرب النور المخلوق الذي يسمى مجدا في كل موضع وهو الذي ملأ المسكن فلا ضير في ذلك، وهناك مواضع عدة في التوراة تعضد هذا المعنى والتأويل منها: "... وامتلئ بَرَكَةً مِنَ الرَّبِّ.." (سفر التثنية 23/33)[58].

فاستخدامات فعل ملأ في التوراة حسب ابن ميمون لا تعني أبدا إذا ما اقترنت بالذات الإلهية حلول الله في مكان بعينه، وإنما تعني اكتمال الفضيلة كما تعني حلول مجده وعظمته وغيره وكل ذلك يُدرك من سياق كلام الله.

النموذج الرابع: ورد في التوراة في عدة مواضع السير والسيرة (المشي) وهي من جملة الأسماء الموضوعة لحركات مخصوصة تشمل الأجسام والحيوان وغيره، ثم استعير لانتشار أمر ما وظهوره وإن كان ليس بجسم أصلا، كقول ارميا النبي:"صَوْتُهَا يَمْشِي كَحَيَّةٍ..."22/26، وبحسب هذه الاستعارة فكل لفظ السيرة (السير - المشي- المضي) جاءت في الله تعالى استعيرت لما ليس بجسم، ويُراد بها انتشار الأمر أو رفع العناية، ومثال ذلك: ما جاء في سفر العدد 9/12 "فَحَمِيَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْهِمَا وَمَضَى..."ففيه المعنيان جميعا أي معنى رفع العناية وانتشار الأمر وسريانه وظهوره وتفشّيه، ولذلك صارت مريم أخت هارون وموسى عليهما السلام برصاء كالثلج بعد أن غضب الله منها كما تستطرد الآية التوراتية(راجع : عدد 10/12). وكذلك استعير لفظ السيرة للسير بالسيرة الفاضلة دون تحرك جسم أصلا، مثل قوله: "... إِذَا حَفِظْتَ وَصَايَا الرَّبِّ إِلهِكَ وَسَلَكْتَ فِي طُرُقِهِ" (تثنية 28/ 9، وراجع أيضا تث 4/13).

يتضح من تأويلات ابن ميمون أن الله في التوراة استعمل مفردة "السيرة" ومترادفاتها لتشمل الله ومخلوقاته، فحينما تُقرن بالمُحدثات تعني السير والتحول من موضع إلى أخر، أما عندما تُقرن بالله فيعني سريان أمره ونفاد إرادته أو انتفاء العناية الربانية.

النموذج الخامس: استعمل اسم وجه في التوراة استعمالات متعدد الدلالات منها ما ورد في سفر التثنية 4/5 :" وَجْهًا لِوَجْهٍ تَكَلَّمَ الرَّبُّ مَعَنَا فِي الْجَبَلِ مِنْ وَسَطِ النَّارِ"، وقد استخدم الله تعالى الوجه هنا كناية عن **صورة الخطاب** أي ويسمع الصوت مخاطبا له، ويؤكد ذلك ما جاء في موضع أخر من سفر التثنية 17/4: "فَاحْتَفِظُوا جِدًّا لأَنْفُسِكُمْ. فَإِنَّكُمْ لَمْ تَرَوْا صُورَةً مَّا يَوْمَ كَلَّمَكُمُ الرَّبُّ فِي حُورِيبَ مِنْ وَسَطِ النَّارِ"، أي أن مجمل رؤية بني إسرائيل كان إدراكا للصوت دون الصورة، وشبيه ذلك كلام الله لموسى وجها لوجه بحسب سفر العدد 89/7: "فَلَمَّا دَخَلَ مُوسَى إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ لِيَتَكَلَّمَ مَعَهُ، كَانَ يَسْمَعُ الصَّوْتَ يُكَلِّمُهُ مِنْ عَلَى الْغِطَاءِ الَّذِي عَلَى تَابُوتِ الشَّهَادَةِ مِنْ بَيْنِ الْكَرُوبَيْنِ، فَكَلَّمَهُ"، فقد تبين أن سماع القول دون واسطة ملاك

يُكنى عنه وجها لوجه، ومن هنا يتأكد خطاب الله لبني إسرائيل في قوله: "... وَأَمَّا وَجْهِي فَلاَ يُرَى" (سفر الخروج 23/33)، أي أن حقيقة وجود الله على ما هي عليه لا تُدرك ومنها وجهه(59).

ومعنى ذلك أن مفردة وجه تُستخدم في التوراة لعدة معاني ودلالات؛ وأبرزها إسناد الاسم لله تعالى وهو بذلك كما يؤولها ابن ميمون لا يُرد الله استخدامها على وجه الحقيقة والتجسيم، أو أن الله يعقد لقاءاته وجها لوجه مع عباده حتى وإن كان موسى عليه السلام أعظم أنبياءه، وإنما المراد من ذلك إدراك للصوت دون صورة الله ووجهه، ودليله على ذلك فقرات عدة من التوراة تؤكد استحالة رؤية بني إسرائيل لله، وإنما المقصود من استخدام وجه لوجه هو سماع الصوت دون رؤيته جلى وعلا.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة نصل إلى النتائج التالية:

- اعتمد موسى بن ميمون التأويل بهدف تجنيب القراءة الظاهرية للنص العبري، الذي يزخر بالكثير من الفقرات التجسيمية والتشبيهية، مما دعاه للقول بوجود مسلكين لتفسير التوراة والأسفار اليهودية عموما؛ أحدهما ظاهري والأخر باطني.
- مما لا يدع مجالا للشك فقد أثر الفكر الفلسفي والكلامي الإسلامي على ذهنية وفلسفة موسى بن ميمون، وكان للفارابي الأثر البارز في بلورة عقليته الفلسفية وقد أشار إليه في مواضع عدة من مؤلفاته، وإلى جانب الفارابي كان لابن رشد التأثير البالغ في اقتفاء أثره التوفيقي بين الفلسفة والنص الديني اليهودي. كما كان للفلسفة الأرسطية التي تشرب أسسها ومبادئها عن طريق الترجمات العربية نصيبها ودورها في بلورة الفكر الفلسفي لابن ميمون.
- حدد موسى بن ميمون قواعد وضوابط لولوج عالم التأويل الذي جعله من صميم تخصص أهل الشريعة اليهودية دون الجمهور من العامة والدهماء، وهو ما أثار عليه حفيظة الفيلسوف اليهودي اسبينوزا، الذي رأى في هذا التوجه مظهرا من مظاهر بسط سلطان رجال الدين على الفكر الديني اليهودي، من خلال تفسيرهم للكتاب المقدس بما يتوافق مع أهوائهم وميولهم، ضف إلى ذلك فإن تعمد التأويل يهدف أساسا بحسب اسبينوزا إلى إخفاء التناقض بين النصوص الدينية اليهودية. إلى جانب ذلك لم يسلم مسلك ابن ميمون التأويلي من النقد والرفض من بعض علماء التلمود في القرون الوسطى، وهذا بعد تبني ابن ميمون للفلسفة اليونانية كمنهج لتأويل الأسفار اليهودية، مما يعني مخالفته للنهج التلمودي ولأصول الديانة اليهودية حسب هؤلاء ولمنهج علماء اليهود.
- من خلال الشواهد التي اعتمدتها لإيضاح تأويلات موسى بن ميمون للتوراة، نقف على أن هذا الأخير حوى العديد من الآيات التشبيهية والتجسيمية، ودون شك وبتأثير من المحيط الإسلامي الذي نشأ فيه ابن ميمون، والذي ينأى فيه عن أي مظهر من مظاهر التجسيم والتشبيه للذات العلية، فقد اجتهد ابن ميمون عبر التوفيق بين الشريعة اليهودية بمصدرها الكتابي وفلسفة أرسطو بُغية إزالة أي لُبس أو قراءة تجسيمية حسية.

الهوامش:

[1] Nicholas De Lange, An Introduction To Judaism, Cambridge University Press, U.S.A, 2002, p48.

[2] أدين شتاين سالتز، مدخل الى التلمود، ترجمة: فينيتا بوتشيفا الشيخ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006، ص 24 -25. و Nicholas De Lange: An Introduction To Judaism, p49، وسليم دكاش اليسوعي، مدخل إلى الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1997، ص16-17.

[3] جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، دار المشرق، بيروت، ط7، 2007، ص 59.

[4] متى المسكين، النبوة والانبياء في العهد القديم، مطبعة دير القديس انبا مقار، القاهرة، ط1، 2003، ص 47.

[5] S.R. Driver ,D.D: An Introduction To The Literature Of The Old Testament,Tandt clark George Street,Eienberg, 2 ed, 1891, p4

[6] صموئيل يوسف، المدخل إلى العهد القديم، دار الثقافة، القاهرة، ط3، 2008، ص79.

[7] إدريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها مع ترجمتها العربية لسعديا كؤون الفيومي، دار الأمان، الرباط، 2010، ص15.

[8] وهيب جورجي كامل، مقدمات العهد القديم، رابطة خريجي الاكليريكية للأقباط الأرثوذوكس، القاهرة،1976، ص 63.

[9] ادريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، ص 18.

[10] S.R. Driver ,D.D: An Introduction To The Literature Of The Old Testament, p20

[11] فراس السواح، الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم (نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والاثارية، دار علاء الدين، دمشق، 1997، ط3، ص 197.

[12] George. Mendenhall: Ancient Israel's Faith And History An introduction to The Bible In Context ,edited by, Gary A.Herion ,Westminster John press, Louisville and London, 2001, P43

[13] Biblica: الكتاب المقدس الدراسي، (بدون معلومات النشر)، ص234.

[14] وليم مارش، السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، تفسير سفر اللاويين، (بدون معلومات النشر)، ص3.

[15] ادريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، ص 23.

[16] صموئيل يوسف: المدخل إلى العهد القديم، ص123

[17] جوردن ج. ونهام، التفسير الحديث للكتاب المقدس، سفر العدد، ترجمة: بخيت متى، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 13.

[18] متى المسكين، النبوة والأنبياء في العهد القديم، ص 121.

[19] جوردن ج. ونهام، التفسير الحديث للكتاب المقدس، سفر العدد، ص 13.

[20] ادريس اعبيزة، مدخل إلى دراسة التوراة ونقدها، ص 32.

[21] ج. أ. طومسون، التفسير الحديث للكتاب المقدس- سفر التثنية، ترجمة: جاد المنفلوطي، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1994، ص14.

[22] صموئيل يوسف، المدخل الى العهد القديم، ص129.

[23] جوردن ج. ونهام، التفسير الحديث للكتاب المقدس، ص 20.

[24] Jean Louis Ska,KonraldShmid, Ronald Hendel and others ,Edited By: GraigA. Evans, Joel N. Lohr David L. Peterson, the Book Of Genesis composition and reception and interpretation, Brill, Boston, 2012, pp 56, 63.

[25] إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ط1، ص2.

[26] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ترجمة: جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص21،23.

[27] تحرير جون ر. هيلنليس، معجم الأديان، ترجمة هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة ط1، 2010م، ص411-412.

[28] عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، ص40.

[29] Jacque allouche, Rabi Moché ben Maimon, Rambam Dit maimonÏde, www .medarus .org.

[30] حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والإثر الإسلامي فيها، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية، 2003، ص44.

[31] إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص140،61.

[32] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص 26- 28.

[33] Georges Hansel , Création et éternité du Monde Selon Maimonide , ghansel .free.fr.

[34] جمال الدين بن عبد الجليل، ابن رشد وابن ميمون مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة، الملتقى الدولي حول الحضارة الإسلامية في الأندلس في القرن السادس الهجري /الثاني عشر ميلادي، الجزائر العاصمة،4،3،2 أفريل 2007، ص1.

[35] تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص 29- 30.

[36] عبد العزيز بن عبد الله، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، أغادير: مطبوعات الأكاديمية، 1985م)، ص 113.

[37] موسى بن ميمون، المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسما أو قوة من دلالة الحائرين، شرح محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي، تصحيح محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1993م، ص 17- 18.

[38]- تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص ص47،34 - 48.

[39] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتاسي، منشورات الجمل، بغداد وبيروت، 2011، 34.

[40] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 144.

[41] شازار زالمان، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة: أحمد محمد هويدي، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، 2000م، ص68-69.

[42]- OnKelos عاش في القرن الثاني الميلادي، واعتنق الديانة اليهودية، ترجم العهد القديم للآرامية، وكان معاصرا للربي جماليل أعم علماء التلمود.

Encyclopaedia Judaica, Thomson Gale and Keter Publisher, U.S.A, London, Jerusalem, 2ndéd T15,p 433.

[43] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 49، 82-87.

[44] المصدر نفسه، ص 69-70.

[45] ثمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ص45.

[46] محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف مصر،2003، ص 120-122.

[47] جمال الدين بن عبد الجليل، ابن رشد وابن ميمون مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة، ص4.

[48] إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص132-133.

[49] جعفر هادي حسن، الفيلسوف سبينوزا واليهود والتوراة والشريعة اليهودية
http://www.almothaqaf.com/qadayaama/qadayama-09/18750

[50] اسبينوز، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط3، 1994م، ص ص258-259.

[51] المصدر نفسه، ص ص261-262.

[52] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 49.

[53] المصدر نفسه، ص49.

(54) المصدر نفسه، ص49-50.

(55) المصدر نفسه، ص62-63.

(56) المصدر نفسه، ص63-64.

(57) وهي خيمة الاجتماع التي كان يجتمع فيها الله بشعب إسرائيل، وقد أمر الرب موسى -عم- أن يقيمها في البرية لكي يسكن فيها الله بين شعبه، ولذلك سميت مسكن، وكانت تودع فيها ألواح التوراة. (بطرس عبد الملك، جون ألكساندر طومسن وإبراهيم مطر وآخرون، قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، ط15، 2011، ص352).

(58) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 72.

(59) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 107.